

Devoção, Disciplina e Preconceito: a construção da santidade em conventos e recolhimentos da América portuguesa

G E O R G I N A S I L V A D O S S A N T O S

Universidade Federal Fluminense – Brasil
georginasantos@uol.com.br

Resumo: As dificuldades impostas pela Coroa lusa para construção de conventos na América portuguesa estimularam a formação de recolhimentos femininos. Criados e custeados, em geral, por iniciativa de particulares, os recolhimentos se tornaram o espaço colonial privilegiado para o desenvolvimento de experiências místicas, em detrimento dos conventos que, salvo exceções, apresentavam um ambiente adverso ao cumprimento das regras de cada ordem, pois seus critérios de admissão baseavam-se, sobretudo, em condicionantes econômicos e sociais.

Palavras-chave: Conventos, Recolhimentos, Limpeza de sangue, Santidade, América portuguesa.

Abstract: The difficulties imposed by the Portuguese State on the construction of convents in Portuguese America stimulated the formation of female seclusions. Created and funded in general by individual initiatives, these seclusions became the colonial privileged space for the development of mystical experiences, unlike convents which generally had an adverse environment to following the rules of each religious order because their admission criteria were based mainly on economic and social conditions.

Keywords: Convents, Seclusions, Purity of blood, Holiness, Portuguese America.

A história dos conventos femininos na América portuguesa foi, em alguns aspectos, bem distinta da história dos conventos para mulheres em Portugal. Enquanto no reino a fundação de várias dessas casas religiosas foi financiada pela realza, na colônia, a preocupação da Coroa em garantir o povoamento do território com colonos brancos retardou a criação de instituições conventuais femininas¹. A demanda para a construção de conventos tornou-se, entretanto, uma realidade com o desenvolvimento da empresa colonizadora, cujo ritmo e intensidade variados moldaram o perfil das famílias livres, desde a chegada de Tomé de Souza, primeiro governador-geral, à Bahia em 1549.

A implantação dos núcleos da administração régia e eclesiástica, o incremento das atividades agrícolas, o crescimento do comércio de grosso trato estimularam a fundação de vilas e cidades na costa litorânea e forçaram a locomoção frequente dos colonos². A ausência prolongada dos chefes de domicílio devido às viagens ultramarinas, ao apresamento de índios no sertão, às tratativas mercantis ou devido à procura de novas frentes de trabalho, impôs alterações na configuração dos arranjos familiares. Em alguns casos, o afastamento definitivo por morte ou abandono do provedor masculino favoreceu a emancipação de mulheres casadas, que se transformaram em “cabeças de casal” por força das circunstâncias; outras vezes, engendrou rupturas familiares que colocaram em risco a sobrevivência física e material de viúvas e crianças órfãs, abalando seu bem-estar psicológico³.

Recolhimentos e conventos ofereciam, segundo os costumes portugueses da época, a proteção e o abrigo necessários para contornar um destino familiar adverso. Mas eram igualmente indispensáveis para equilibrar as regras que regiam o mercado de casamentos e a sucessão patrimonial. A incapacidade de dispor de um dote significativo para obter um noivo de “qualidade e cabedal” impunha a algumas donzelas a vida religiosa, pois a intransigência paterna vetava-lhes o casamento com homens de estratos sociais inferiores, com o intuito de impedir que o “nome e o sangue” da família fossem maculados e sua herança dilapidada.

O convento era também uma opção honrosa para as damas cuja família adotara o morgadio, instituição que tornava os bens do chefe familiar indivisíveis, inalienáveis e insuscetíveis de partilha, transmitindo-os diretamente ao varão primogênito em

1 O incentivo do Estado para que portugueses solteiros embarcassem para colonizar as terras de Santa Cruz gerou a médio prazo uma concentração de colonos do gênero masculino em detrimento do feminino. O número reduzidíssimo de mulheres brancas induziu o amancebamento entre reinóis e índias, para horror dos jesuítas que aportaram na Bahia, em 1549. O relaxamento dos preceitos católicos no Trópico levou o Padre Manoel da Nóbrega, Provincial da Companhia de Jesus, a solicitar ao rei que enviasse à colônia mulheres brancas: órfãs, virgens e até “desonestas”, para remediar o mal feito. Cf. Manoel da Nóbrega – *Cartas do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Academia Brasileira, 1931. p. 109

2 Cf. Sheila de Castro Faria – *A Colônia em Movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

3 Sobre o direito da mulher aos bens do marido em caso de viuvez ver: *Ordenações Filipinas*. Livro IV. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

detrimento dos demais filhos⁴. «Obstáculo formal ao direito de herança»⁵, a instituição do morgado relegava as mulheres, com o fito de preservar a linhagem. Em geral, a filha mais velha recebia um dote para ingressar no mercado matrimonial e as demais eram conduzidas, voluntária ou involuntariamente, à vida no claustro, onde ingressavam mediante o pagamento de um dote bem mais modesto.

Longe dos primeiros tempos do cristianismo, quando a sua função era apenas de natureza religiosa, os conventos desempenhavam na Era Moderna um papel assistencial alargado e muito importante. Abrigavam viúvas, donzelas sem grandes recursos financeiros, jovens cuja honra encontrava-se ameaçada devido à longa ausência de pais, irmãos e maridos e, naturalmente, mulheres com clara vocação para o serviço religioso. Eram um misto de orfanato, educandário e asilo, ainda que pautassem seus horários e deveres de acordo com uma regra religiosa orientada para vida contemplativa.

Com o intuito de atender a essas expectativas e contornar os obstáculos impostos pelo poder régio à reclusão feminina na América portuguesa, os colonos criaram recolhimentos, que se espalharam pelo território com permissão do poder central ou à sua revelia.

1. A meio caminho do claustro e da rua: a vocação religiosa nos recolhimentos

Mantidos por “fidalgos e filantropos” ou custeados por mulheres de rara devoção religiosa, os recolhimentos coloniais acudiam públicos distintos. Havia os que recebiam apenas as órfãs pobres; os administrados pelas Santas Casas da Misericórdia, destinados à assistência de órfãs e enjeitadas⁶; e outros tantos que surgiam como beatérios, ou seja, casas com evidente propósito religioso nas quais as internas podiam fazer votos perpétuos⁷. Embora os dois primeiros modelos fossem encontrados em várias capitanias

4 Cf. Nuno Gonçalo Monteiro – Casa, casamento e nome: fragmentos sobre relações familiares e indivíduos. In Nuno Gonçalo Monteiro (org.) – *História da Vida Privada em Portugal: a Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2011, p. 131.

5 Hildete Pereira de Melo; Tereza Cristina Novaes Marques – *A Partilha da Riqueza na Ordem Patriarcal: Anais do XXIX Encontro Nacional de Economia, Salvador, 2001*. Disponível em <http://www.anpec.org.br/encontro2001/artigos/200101222.pdf> [consultado em 26/06/2013].

6 A assistência da Santa Casa às crianças era mais ampla, abrangendo também o gênero masculino e ia além dos órfãos abandonados e sem recursos. A Misericórdia atuava como tutora de órfãos enriquecidos até que atingissem a maioridade legal; administrava colégios para rapazes; enterrava as crianças abandonadas; oferecia às pensionistas educação formal e religiosa e concedia dotes àquelas desprovidas de recursos. Para o assunto, ver Isabel Guimarães Sá – *Quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 111-113; Leila Mezan Algranti – Os Estatutos do Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro. *Cadernos Pagu*. 8-9 (1997) 371-405.

7 A tipologia dos recolhimentos coloniais era em quase tudo semelhante a que se encontrava na metrópole e em outras terras do império português. Em Portugal, existiam ainda os recolhimentos criados para dar estado às filhas dos oficiais régios que morriam nas conquistas do ultramar a serviço da Coroa, como o de Santa Cruz do Castelo, situado na colina de São Jorge em Lisboa. Cf. Suely Creuza Cordeiro de Almeida – *O Sexo Devoto: normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005, p. 130.

da colônia, o último predominou largamente porque não se destinava apenas às crianças ou donzelas sem proteção, recebia viúvas e moças com aspirações religiosas e tinha origem em residências particulares.

É o caso dos recolhimentos descritos, no século XVIII, pelo beneditino Domingos Loreto Couto⁸ (c.1700-1757), em seu *Desagravo do Brasil e Glórias de Pernambuco*. Conta o autor que «suspíavam muitas donzelas pernambucanas pelos retiros do claustro e quiteção [sic] dos mosteiros [...] e para suprirem esta lamentável falta, faz[ia]m muitas das próprias casas clausura»⁹. Segundo o religioso, em 1585, três filhas de Jerônimo de Albuquerque (? – 1594)¹⁰, D. Isabel, D. Cosma e D. Luísa, usaram sua copiosa herança para criar, após a morte dos pais, um convento em Olinda, cidade de onde eram naturais. Ao contrário do progenitor, alcunhado o *Adão Pernambucano*, devido à sua numerosa prole com diferentes mulheres, as irmãs Albuquerque tornaram-se afamadas pelo recato e caridade insigne. Ao virem frustrados os planos de se tornarem freiras professoras no convento que ergueram sob invocação da Virgem, conformaram-se em transformá-lo no Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Olinda. Ali, levaram toda a vida em hábitos seculares, mas em religiosos exercícios¹¹.

As irmãs Maria de Castro e Beatriz da Costa, naturais da Vila de Alagoas, trilharam caminho parecido. Após o falecimento dos pais, revela o beneditino, fizeram da moradia em que habitavam um recolhimento onde permaneceram até à morte, dedicando-se a práticas de mortificação que incluíam jejuns prolongados e rigorosos açoitamentos. As sete filhas de Francisco Mendes de Oliveira e Leonor d'Almeida, moradoras no Recife, fizeram o mesmo depois do passamento do casal. Diz Loreto Couto que permaneceram na própria casa “com os reguardos de um mosteiro observante”. Em sinal de modéstia e recolhimento, passavam a maior parte do tempo em um oratório, entregues a rezas e lágrimas, que interrompiam apenas quando saíam, “modestamente cobertas”, para confessar e comungar na Igreja dos Congregados de São Filipe Nery¹².

8 Representante do cronicado luso-brasileiro, Loreto Couto nasceu no Recife por volta de 1700. Oriundo de família de relevo no cenário colonial pernambucano, iniciou sua vida religiosa como franciscano, em 1725, ano em que recebeu a tonsura em Lisboa. Entretanto, passou à ordem de São Bento em 1743. Concluiu a redação de *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* em 1757, obra que dedicou ao rei D. José I, mas cuja primeira edição só teve lugar no início do século XX, por iniciativa do historiador Capistrano de Abreu. Sobre o papel de Loreto Couto na historiografia brasileira ver, entre outros, José Honório Rodrigues – *História da história do Brasil: 1ª parte. Historiografia colonial*. Brasília: Ministério da Educação e cultura / Companhia Editora Nacional, 1979; sobre o lugar de *Desagravos...* na construção da identidade cultural pernambucana. Cf. Bruno Silva – *Fabricando identidades: Domingos Loreto Couto, vida e obra de um cronista luso-brasileiro, na Pernambuco de meados do século XVIII. Revista Cantareira*. (Jul-Dez 2011).

9 Dom Domingos de Loreto Couto – *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*. Livro VII. Rio de Janeiro: Oficina Typographica da Biblioteca Nacional, 1904, p. 495-496.

10 Nascido em Portugal em data desconhecida, Jerônimo de Albuquerque partiu para Pernambuco em 1535, na companhia de seu cunhado, Duarte Coelho, primeiro donatário da Capitania de Pernambuco. Teve numerosa prole, com mulheres brancas e índias. Da união com Filipa de Mello, filha do governador, Dom Cristovão de Mello, nasceram, dentre outros, D. Isabel. D. Cosma e D. Luiza. Joel Serrão – *Pequeno Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, 1993, p. 33.

11 Cf. Domingos Loreto Couto – *Desagravos do Brasil...*, p. 496.

12 Cf. Domingos Loreto Couto – *Desagravos do Brasil...*, p. 500-501.

Informa ainda o cronista que, em Ipojuca, a 10 milhas ao sul do Recife, Margarida do Espírito Santo e sua irmã de sangue, ao ficarem órfãs, abandonaram as tratativas com o mundo e «viverão [sic] enclausuradas na pátria casa» até à morte, granjeando neste intervalo «muitos créditos de virtude»¹³. Do mesmo modo, quando os pais de Anna, Luzia, Beatriz, Margarida, Luísa e Maria faleceram, as jovens residentes na freguesia de Muribeca, no Recife, «entregaram as heranças paternas a um seu irmão e despiram de si todas as alfaías do próprio uso, formando da própria casa um apertado recolhimento»¹⁴. Dedicadas a exercícios de devoção e penitência, as donzelas de Muribeca viviam em «inviolável clausura». Comportavam-se como anacoretas, alimentavam-se rotineiramente de vegetais e frutos silvestres, permitindo-se solicitar mantimentos aos vizinhos apenas se alguma ficasse enferma.

A imposição de uma política régia restritiva à formação de conventos não inibiu, como se pode depreender dos casos expostos acima, a criação de espaços femininos destinados à vida contemplativa. Pelo contrário, parece tê-los encorajado quando mulheres com nítida vocação religiosa se viram senhoras da própria herança ou quando ainda muito jovens requeriam cuidados e proteção que a família já não lhes podia dar. Excetuando situações extremas, como guerras e motins, recolhimento e claustro eram, por princípio, espaços invioláveis. Reconhecidos, em tese, como verdadeiras casas de Deus, despertavam nas comunidades onde estavam inseridos reverência, admiração e solidariedade. Mais do que isso: nos tempos onde o respeito à figura feminina era assegurada pela presença de parentes masculinos, uma das únicas fontes alternativas de proteção à mulher parece ter sido a religião.

Exemplos de recato, desprendimento e disciplina, as órfãs descritas por Loreto Couto abraçariam a vida conventual com denodo e devoção se lhes tivessem dado essa oportunidade. Algumas, entretanto, a despeito de contarem com qualificados atributos espirituais não seriam recebidas nos conventos do reino e nos poucos existentes na América portuguesa, no século XVIII, porque o número de vagas disponíveis era limitado – muitas vezes não excedia as três dezenas – e, sobretudo, porque algumas candidatas possivelmente não eram limpas de sangue. Mas o óbice imposto pelos condicionamentos sociais era, por vezes, suplantado pelas evidências.

De origem humilde, a parda Joana de Jesus ingressou, em 1742, no Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus, fundado pelos padres Miguel Rodrigues Sepúlveda e o célebre Gabriel Malagrida, na Vila de Igarassu, a cerca de 19 milhas do Recife. Contratada para atuar na instituição como doméstica, Joana vivia em uma casinha de taipa situada no mesmo terreno do Recolhimento. Segundo Loreto Couto, após se dedicar aos serviços mais vis e humildes da comunidade, entregava-se a pesados

13 Domingos Loreto Couto – *Desagravos do Brasil...*, p. 501.

14 Domingos Loreto Couto – *Desagravos do Brasil...*, p. 502.

exercícios de mortificação, açoitando-se com disciplina de ferro e mantendo o corpo atado a cilícios. Como dispensava a cama, preferindo dormir sobre o chão, Joana adquiriu uma hidropsia. A despeito das dores provocadas pela doença, participava com entusiasmo dos ofícios divinos entoando cânticos e hinos com fervor. Entretanto, o agravamento de seu quadro clínico levou-a à morte em 1754. Conta o cronista que, após o passamento, os sinais de sofrimento deixados em seu corpo pelo achaque e pelas penitências desapareceram milagrosamente. Seu corpo manteve-se flexível, seu rosto corado e formoso. Diz Loreto Couto em tom encomiástico que, meses depois de suas concorridas exéquias, era possível sentir na cozinha, onde em vida passara boa parte de seu tempo, um odor que excedia o aroma das flores mais perfumadas¹⁵.

«Afável, caritativa, laboriosa, obediente e, sobretudo cordialíssima devota de Maria Santíssima Senhora Nossa»¹⁶, a parda Joana viveu no recolhimento de Igarassu os rigores da religião voluntariamente. Trilhou com disciplina cega e obstinada todos os caminhos que, naqueles dias, hagiógrafos e confessores diziam ser indispensáveis para chegar ao céu¹⁷. A dar crédito às palavras de Loreto Couto, Joana reuniu atributos que a fariam forte candidata a santa, se os critérios de concessão do honorável título concedido pela Igreja prescindisse de um fiador de qualidade reconhecida que reunisse um dossiê comprovando seus milagres e se a sua trajetória não tivesse sido palmilhada em uma sociedade escravista.

Mestiça e de origem humilde, a parda Joana era, na verdade, a antítese do modelo de santidade em voga no mundo lusitano. Embora santos pretos, como São Benedito, Santo Elesbão e Santa Ifigênia, fizessem parte da plêiade de santos venerados nas igrejas portuguesas e se tivessem tornado oragos de muitas irmandades¹⁸, a indicação de suas canonizações ocorrera além dos limites ibéricos, distante, portanto, do berço dos estatutos de limpeza de sangue. A adoção paulatina de regras restritivas ao ingresso de pessoas de origem judaica, muçulmana, africana, indígena, em instituições laicas e religiosas do Império ultramarino português, definira um perfil social para os ocupantes dos cargos e magistraturas, como para os candidatos às ordens religiosas¹⁹.

O ânimo presente na criação de confrarias que agregavam minorias étnicas, alcançou, no entanto, mulheres mestiças de espírito contemplativo. Em 1798, Ana Joaquina do Coração de Jesus, parda, natural da Bahia, requisitou ao rei licença para

15 Cf. Domingos Loreto Couto – *Desagravos do Brasil...*, p. 497-500.

16 Domingos Loreto Couto – *Desagravos do Brasil...*, p. 498.

17 Cf. Mário Rosa – A Religiosa. In Rosário Villari – *O Homem Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 175-206; Jean Delumeau – *O Pecado e o Medo*. Vol. 2. Bauru: EDUSC, 2003, p. 227-256.

18 Cf. Anderson José Machado de Oliveira – *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Quartet, 2008; Lucilene Reginaldo – *Os Rosários das Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

19 Cf. Rodrigo Bentes Monteiro; Bruno Feitler; Daniela Calainho; Jorge Flores (org.) – *Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

fundar na sua cidade um convento para freiras pardas²⁰. O pedido seguiu para Lisboa acompanhado de um parecer desfavorável que o arcebispo, D. Frei António Correia (1721-1802), endereçou ao ministro e secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, D. Rodrigo de Sousa Coutinho (1755-1812). Encaminhado duas décadas depois da supressão da distinção entre cristão-novo e cristão-velho pelo Marquês de Pombal, o pedido foi indeferido. A recusa à solicitação de Ana Joaquina atestava que a adoção irrestrita à lei pombalina ia de encontro aos planos da Igreja e da Coroa para os Trópicos, planos assentados numa economia escravista e avessos à clericalização de tipos femininos de origem subalterna²¹.

A cidade da Bahia já contava, aliás, com um convento feminino. Na verdade, o primeiro instituído na América Portuguesa com o consentimento régio. Mas ao aprovar a utilização de critérios baseados na limpeza de sangue para ingressar na casa religiosa, tanto o trono quanto o altar declaravam quais as qualidades necessárias para que uma mulher se tornasse uma freira professa e, por extensão, que personagens poderiam potencialmente almejar e obter o grau de santa.

Alijadas deste seletorol de mortos, Ana Joaquina e, sobretudo, Joana, podem ter alcançado fama de santas entre os populares, mas a construção da santidade no mundo católico da Era Moderna fazia-se atrás dos altos muros de um convento ou mosteiro. Embora o reconhecimento popular fosse importante nesses casos, a tutela dos homens doutos da Igreja era indispensável. Segundo consta, houve quem reunisse todas essas prerrogativas, a despeito do ambiente adverso do Convento do Desterro da Bahia.

2. “Dois pesos e duas medidas”: o cotidiano em Santa Clara do Desterro

Triunfo da tenacidade sobre a intransigência, a autorização régia para que se erguesse um convento para mulheres na cidade da Bahia chegou à colônia em 1665. Em pouco mais de uma década, o Convento de Santa Clara do Desterro foi erguido do chão, iniciando

20 Requerimento de Anna Joaquina do Coração de Jesus, parda, natural da Bahia, no qual pede licença pra fundar n’esta cidade um convento de freiras pardas; Officio do arcebispo D. Frei Antonio Correa para D. Rodrigo de Souza Coutinho no qual informa desfavoravelmente a pretensão de Anna Joaquina do Coração de Jesus. Eduardo de Castro Almeida (org.) – *Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo da Marinha e Ultramar (1798-1800)*. In *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. 36. Rio de Janeiro: Oficina Graphica da Biblioteca Nacional, 1916, p. 4.

21 A restrição imposta às mulheres pardas para ingressar na vida religiosa parece ter sido mais rigorosa, pois homens pardos foram ordenados padres em fins do século XVIII. Um dos casos mais célebres é o do compositor José Maurício Nunes Garcia, neto de escravos, ordenado padre em 1792. Transformado em mestre-de-capela da Sé Catedral do Rio de Janeiro, em 1798, José Maurício tornou-se mestre da Capela Real, após a chegada da família real ao Brasil. Em reconhecimento ao seu notável talento, foi condecorado com o Hábito da Ordem de Cristo pelo rei D. João VI. Sabe-se, entretanto, que não esteve isento de comentários racistas na corte, onde muitos lhe atribuíam “defeito visível”. Sobre os pedidos de “dispensa do defeito de cor” para o ingresso nas ordens religiosas e a ascensão social dos pardos, ver Anderson José Machado de Oliveira – Suplicando a ‘dispensa do defeito de cor’: clero secular e estratégias de mobilidade social no Bispado do Rio de Janeiro – século XVIII. In *Anais do XIII Encontro Regional de História*. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212773302_ARQUIVO_Texto-AndersondeOliveira-Anpuh-RJ-2008.pdf [consultado em 26/06/2013].

sua função em 1677, com a chegada de um grupo de freiras do Convento de Santa Clara de Évora, sob a direção da abadessa Madre Margarida da Coluna. A comunidade formou-se inicialmente com cinquenta candidatas, todas “mulheres de representação”, filhas dos “homens bons” da cidade, que pretendiam receber o véu preto após o noviciado. O número de vagas, no entanto, era bem maior: setenta e cinco. Mas nenhuma donzela ou senhora candidatou-se a uma das vinte e cinco vagas para freira de véu branco, ou seja, para executar os serviços humildes da religião, varrendo o claustro, a cozinha, limpando janelas, lavando e engomando roupas, sem direito a fazer qualquer voto²².

A combinação entre o desprestígio imputado ao serviço braçal, derivado do conceito de “defeito mecânico” e muitíssimo acentuado pelo escravismo colonial²³, assim como as restrições ao ingresso de mulheres impuras de sangue para receber os véus preto e branco redundaram na entrega de todas as tarefas manuais do convento aos cativos das próprias freiras, sem que as religiosas e as autoridades locais se incomodassem com o feito. Na verdade, por entender que os conventos eram um espelho da sociedade onde viviam, ratificando suas hierarquias e ideologias, o Senado da Câmara de Salvador acabou por encaminhar uma carta ao monarca em 1688, solicitando a comutação das vagas de véu branco para véu preto. A missiva alegava que muitas mulheres «nobres e autorizadas» não tinham «dotes competentes» para casar, mas podiam arcar com os custos de ingresso na instituição conventual e careciam desta oportunidade²⁴.

O peditório para que o rei consentisse em ampliar a comunidade das clarissas do Desterro prosseguiu nos anos seguintes. Em 1695, alegando a lealdade e os serviços prestados à Coroa, os oficiais da Câmara solicitaram ao rei que abrisse mais trinta vagas para que as filhas de vereadores e juizes se tornassem freiras de véu preto, pois em caso contrário, muitas moças teriam que partir para os mosteiros do Reino ou das Ilhas, com gasto dobrado e, como se não bastasse, enfrentando o «risco do Mar, do Mouro e Vidas»²⁵.

O medo das viagens marítimas, dos piratas e do alto resgate cobrado aos cativos em Argel e outros rincões no Norte da África, embora tivesse grande fundamento, era

22 Cf. Jacqueline Hermann – Conventos. In Ronaldo Vainfas (org.) – *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001; Antônio Luis Gonçalves da Câmara Coutinho – Carta para sua Majestade sobre as religiosas do convento de Santa Clara, 19 de junho de 1691. Apud João Adolfo Hansen – Pedra e Cal: o amor freirático na sátira luso-brasileira do século XVII. *Revista Destiempos*. 3:14 (Março-Abril 2008) 554-565. Disponível em http://www.destiempos.com/n14/joaoadolfohanzen1_14.htm [consultado em 26/06/2013].

23 O desprestígio imputado no Ocidente ao trabalho braçal é uma herança das matrizes culturais greco-romana, céltico-germânica e judaico-cristã. A classificação das atividades profissionais em artes liberais e artes mecânicas no século XII reforçou este quadro. No século XVI, o exercício de atividades profissionais decorrente de saberes produzidos fora do espaço universitário consagrou-se como um impedimento ao grau de nobre, salvo exceções. Para a evolução do conceito de “artes mecânicas” em Portugal e suas implicações sociais v. Georgina Silva dos Santos – *Ofício e Sangue: a irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna*. Lisboa: Edições Colibri; ICIA, 2005, p. 101-161.

24 Cf. Carta do Senado da Câmara de Salvador, 12 de agosto de 1688. Apud João Adolfo Hansen – Pedra e Cal: o amor freirático..., p. 552.

25 Carta do Senado da Câmara de Salvador, 23 de julho de 1695. Apud. João Adolfo Hansen – Pedra e Cal: o amor freirático..., p. 552.

neste caso um argumento retórico²⁶. Na verdade, pondera João Adolfo Hansen, o grande temor dos oficiais da Câmara e dos senhores de engenho a quem representavam era ver uma filha casada com qualquer um dos dois mil soldados do Terço da Infantaria, acantonados desde as Guerras da Restauração no Forte de São Pedro, em Salvador. Esses homens eram, em sua maioria, pretos forros, mulatos e brancos pobres. Em outras palavras, eram oriundos dos estratos mais baixos da sociedade colonial, quer pela situação econômica, quer pela nódoa de sangue que a origem negra ou mestiça lhes impunha. As candidatas a freira no Convento do Desterro, pelo contrário, eram cristãs-velhas. Não fosse o alto custo do dote para se obter um bom partido ou a sorte de ser a filha caçula, poderiam muito bem ter arranjado casamento com um nobre. Desta feita, a identidade social de sua parentela, construída com base no *nome e no sangue*, inseriam-nas no topo da sociedade colonial.

Criado para atender as demandas específicas da elite baiana, o convento das clarissas de Salvador destinava-se apenas às moças brancas, cristãs-velhas e de boa família. O procedimento de seleção era, entretanto, comum a outros conventos do ultramar. Originalmente um recolhimento sob invocação de Santa Tereza de Jesus, o Convento da Encarnação do Funchal tornou-se convento em 1660, adotando neste passo a Ordem de Santa Clara. A admissão das noviças se dava com base em uma declaração *de genere*²⁷. Apenas as candidatas que atestassem não haver entre seus ancestrais gente com “raça” de judeu, mouro, negro ou qualquer das outras etnias subjugadas pela Coroa portuguesa, estavam aptas para ingressar no convento.

A pureza de sangue parece ter sido adotada como um pré-requisito nos conventos femininos das possessões ultramarinas portuguesas, mas não foi desde sempre condição *sine qua non* para entrada nos conventos e mosteiros destinados às mulheres em Portugal. Muitas jovens de origem cristã-nova foram admitidas em conventos da Estremadura e do Alentejo, pelo menos até o último terço do século XVII²⁸. A sucessão de escândalos envolvendo freiras judaizantes processadas pela Inquisição na primeira metade do Seiscentos parece ter influenciado a utilização de critérios mais seletivos no recrutamento de candidatas ao noviciado em novas instituições, a partir da segunda metade desta centúria²⁹.

26 Sobre o assunto, ver Jorge Afonso – Olhares portugueses sobre o Magreb: mitos e realidades. *Cadernos de História*. 12:16 (2011) 137-162. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/3335> [consultado em 26/06/2013].

27 Cf. José Pedro Paiva – Os Mentores. In João Francisco Marques; Antonio Camões Gouveia (coord.) – *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 205.

28 Embora os primeiros interditos para dificultar o acesso de cristãos-novos às ordens religiosas datem de 1558, a adoção generalizada destes dispositivos completou-se apenas um século depois. Sobre o assunto v. Georgina Silva dos Santos – Entre Jesus y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII. In María Isabel Viforcós Marinas; Rosalva Loreto López – *Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. Leon: Universidades León; México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, p. 195-210.

29 Cf. Georgina Silva dos Santos – A Face Oculta dos Conventos: debates e controvérsias na Mesa do Santo Ofício. In Ronaldo Vainfas; Rodrigo Bentes Monteiro – *Império de Várias Faces*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 141-150.

As normas de admissão de mulheres nos conventos da colônia e da metrópole devem ser percebidas, outrossim, à luz do papel social reservado às instituições conventuais femininas. Quer em um caso, quer em outro, os conventos desempenharam função importante na manutenção do equilíbrio da parentela e da comunidade onde a jovem donzela ou a dama estavam inseridas. O ingresso involuntário no convento garantia muitas vezes o prestígio e a saúde financeira da família, quando um casamento vantajoso era uma possibilidade distante. Em se tratando da escolha voluntária de uma viúva, por exemplo, evitava-se que um casamento em segundas núpcias comprometesse a união pela primeira vez entre homens e mulheres solteiros em idade fértil, além de assegurar que a fortuna legada pelo marido defunto seria deixada à sua descendência sem prejuízo algum.

Ressignificados pelas elites colonial e metropolitana, mas concebidos originalmente como um lugar privilegiado para o aprimoramento espiritual, os conventos atravessaram o período moderno marcados por esta tensão, por esta ambigüidade. Oscilando entre o sagrado e o profano, entre a santidade e a perdição, a imagem da freira percorreu extremos. Inspirou quadrinhas poéticas, sátiras mordazes e relatos hagiográficos.

No Portugal barroco, as freiras desfrutaram, em geral, de muito má fama. Foram acusadas de manter amores ilícitos, de subjugar os homens, de menosprezar o decoro nas vestes, de desrespeitar os votos de obediência, pobreza e castidade, enfim, de manter pouco ou nenhum interesse nos assuntos da religião.

O poeta e magistrado Antonio Barbosa Bacelar (c.1610-1663)³⁰ no soneto *Definição de uma freira*, descreveu a religiosa como um tipo explorador, um «camaleão na cor incerto» e, por isso mesmo, um ser falso e enganador³¹. Frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740) também não economizou adjetivos e epítetos maledicentes para descrever as freiras portuguesas. Os enredos criados pelo dominicano para dissuadir jovens e velhos de manterem encontros amorosos com as freiras insistiam na perfídia das religiosas, na tolice dos homens e descreviam os conventos como um «quartel de desenganos»³². Segundo o dominicano, o desatino masculino de fazer cortesias às freiras, ao pé da grade ou noutros cantos dos mosteiros, só servia para lhes dilapidar a fortuna e lesar o juízo. No fim, os incautos transformavam-se em «padecentes de grade», «mártires de roda» e «pacientes do ralo».

Os limites entre o real e a representação seriam difíceis de discernir se as tópicas dos poemas de Frei Luis de Santa Catarina e de Barbosa Bacelar não pudessem ser cotejados com fontes de outra natureza, como as fontes legislativas. O rol da chancelaria

30 Cf. Ana Miranda (org.) – *Que seja em segredo*. Rio de Janeiro: Dantes, 1998, p. 109.

31 Cf. Antonio Barbosa Bacelar – *Definição de uma freira*. In Ana Miranda (org.) – *Que seja em segredo...*, p. 22.

32 Carta de Frei Lucas de Santa Catarina em que persuade aos freiráticos que não o sejam. Apud Graça Almeida Rodrigues – *Literatura e Sociedade na obra de Frei Lucas de Santa Catarina. (1660-1740)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 183-203.

regia revela como a rotina conventual era freqüentemente perturbada pelas investidas masculinas.

Segundo lei de 1655, qualquer pessoa de qualquer qualidade ou condição que fosse achada em algum mosteiro ou fosse acusada com provas de que nele entrou, durante o dia ou à noite, ou que fosse surpreendida noutra parte com alguma religiosa em cópula carnal pagaria com a própria vida pela ousadia, depois de pagar quinhentos cruzados ao convento pela ofensa. Os que levassem recados e cartas para arranjar encontros também pagariam caro pela alcovitagem. Seriam primeiro açoitados publicamente e, após o castigo, sendo homens passariam sete anos nas galés e se mulheres cumpririam sete anos de degredo no Brasil. Aqueles que abrigassem freiras fujonas teriam destino semelhante: dois anos de degredo nas partes da África, além de pagar duzentos cruzados. A metade cabia ao acusador e outra seria destinada aos cativos, uma vez que o trânsito das freiras era terminantemente proibido sem a licença do prelado, mesmo que o objetivo fosse a visita à casa dos pais ou dos irmãos³³.

Tal como as religiosas do Reino, as clarissas do Desterro gozavam de fama nada abonadora na Bahia colonial. A dar crédito às sátiras de Gregório de Matos e Guerra (1636-1696), que segundo João Adolfo Hansen, «dramatiza[va] em registro deformante os discursos institucionais e a murmuração informal sobre os assuntos do convento»³⁴, as freiras eram mais dadas ao namoro do que a oração. Desrespeitavam solenemente a Regra das Clarissas, que impunha limites severos entre o claustro e a rua, insuflando paixões e subjugando os homens, em especial os religiosos que tinham acesso ao convento. Dizia com despeito e sarcasmo o Boca do Inferno:

«Que têm freirinhas tão belas
cos pobres dos seculares,
que a todos lançam azares,
e nunca a sorte cai nelas:
de vir das estrelas
de algum signo peçonhento,
que abaixo do firmamento,
onde jaz o escorpião,
lhos influi um fradalhão,
que lhes domina o convento»³⁵.

Motivo de escárnio para Gregório de Mattos e de escândalo para as próprias autoridades civis e eclesiásticas, a inobservância da regra conventual entre algumas

33 Cf. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lei sobre os comportamento durante as visitas nos conventos de freiras, 1653. Título fictício.

34 João Adolfo Hansen – Pedra e Cal: o amor freirático..., p. 554.

35 Gonçalves de Mattos Guerra – Repete a queixa increpando as confianças de Frei Tomás d'Apresentação, que se introneta sofregamente naquela casa, onde o poeta já tinha entrada com Dina Mariana, freira, que blazonando suas esquivanças lhe havia dito, que se chamava Urtiga. In Ana Miranda – *Que seja em segredo...*, p. 57.

clarissas do Desterro acabou provocando medida drástica. Em 18 de março de 1690, o rei D. Pedro II enviou, de Lisboa, carta para Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, então governador-geral do Estado do Brasil, ordenando que reformasse as grades dos conventos das freiras. O rei também solicitava ao governador que tomasse as providências necessárias para evitar amizades ilícitas e escandalosas entre as freiras, de modo a impedir que fossem importunadas por seculares ou eclesiásticos, causando-lhes inquietação espiritual. Recomendava, ainda, que o informasse quando o arcebispo – homem de reconhecido zelo e virtude – acobertasse por alguma razão qualquer trato ilícito no convento ou demonstrasse incapacidade de solucionar os problemas sobre a sua jurisdição. Por fim, exortava que não medisse esforços para auxiliá-lo na reforma recomendada.

«Governador do estado do Brasil Amigo.

Eu El Rei vos envio muitos saudaes. Ao Arcebispo dessa cidade mando recomendar se reformem as grades dos conventos das freiras pondo-se em distância de seis palmos de grossura e tapando-se em redor dos locutórios de pedra e cal que é o mesmo que os Prelados Regulares e ordinários têm mandado executar nos conventos das Freiras da sua obediência neste Reino, recomendando-lhe também o grande cuidado que deve pôr para que se evitem todas as amizades ilícitas escandalosas com as Religiosas desse Convento e vos recomendo muito que eviteis semelhantes amizades pelos meios que vos for possível, não só por aqueles que mandam as leis mas todos os que a prudência vos ditar, para que as Religiosas vivam sem inquietação alguma espiritual causada por pessoas seculares ou eclesiásticas e quando o Arcebispo (o que eu não espero do seu grande zelo e virtude) falte em proceder contra as pessoas da sua jurisdição que nesse convento tiverem amizade ou trato ilícito me o fareis presente e quando não lhe dê remédio conveniente me dareis conta, mandando primeiro tomar alguma informação quando não conste das devassas que se tirarem judicialmente [...] e para o Arcebispo fazer a reforma que lhe recomendo lhe dareis toda a ajuda e favor até que com efeito se consiga. Escrita em Lisboa, 18 de março de 1690. Rei»³⁶.

Dias depois, prevendo que Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho encontrasse alguma resistência para cumprir sua determinação, o monarca encarregou o secretário de Estado Mendo de Foyos Pereira de instruí-lo para que a ordem régia chegasse a bom termo.

«S. Magestade a quem Deus guarde me manda recomendarvos o grande cuidado que deveis ter em que no convento das freiras dessa cidade, não haja amizades visitas escandalosas, nem o frequentamento as pessoas que a elle forem sem justa causa que possa perturbar aquella quietação com que as religiosas devem viver na sua clausura e S. Magestade he servido que vos encomende ao Dr. Antonio Rodrigues Banha todas as diligenciais que tocarem as freiras

36 Carta de D. Pedro II enviada a Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho em 18 de março de 1690. In Ignácio Accioli; Brás do Amaral – *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Vol. II. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1925, p. 258.

porque entende Vossa Magestade que elle as fará com grande cuidado ao serviço de vós estarey sempre. Deus guarde V. Mercê. Lisboa, 27 de março, de 1690. Mendo de Foyos Pereira»³⁷.

Antonio Rodrigues Banha era desembargador do Tribunal da Relação da Bahia. Fora encarregado, por decreto régio, em 13 de agosto de 1681, de realizar a devassa para averiguar o crime de traição dos negros insurretos no Quilombo de Palmares, no caso de impedimento do desembargador Francisco Souto Maior³⁸. Em outras palavras, era homem de confiança do rei, sabidamente competente na averiguação de culpas e atribuição de castigos³⁹. Invocando muito ou pouco o auxílio da justiça, o governador não brincou em serviço, cumpriu todas as determinações régias. Um ano depois, deu notícia ao monarca assegurando-lhe que vigiava de perto o convento e que incidentes desagradáveis comprometendo a honra das freiras não voltariam a se repetir⁴⁰.

O comerciante francês Le Gentil Barbinais, que em sua viagem ao redor do mundo aportou na Bahia em 1717, registrou, entretanto, depoimento distinto. Segundo o viajante, em dezembro daquele ano, o vice-rei Pedro Antonio de Meneses Noronha de Albuquerque (1713-1718), convidou-o para assistir, na véspera de Natal, à missa da meia-noite na igreja do convento de Santa Clara do Desterro. Apesar de informado dos costumes portugueses pelo próprio vice-rei ou por outra fonte, Barbinais não ocultou sua surpresa diante do que viu e ouviu, como se pode constatar em sua narrativa.

«Dans toutes les maisons religieuses de Portugal les jeunes meres étudient pendant l'année un certain nombre de sotisse & de chansons gaillardes pour les débiter pendant la nuit de La Nativité. Ces Dames étoient dans une Tribune ouverte & élevée, chacune avoit sons instrument, guitarras, harpes, tamburines, viguelles. Leur directeur en entonnant Le Pseaume *venite exultemus*, donna le signal toutes les religieuses se mirent à chanter les chansons qu'elles avoient étudiées avec tant de soin: chacune chantoit sienne, e cette diversité de cahnsos e de voix formoit un charivari [...] mais le tems d'être surpris n'étoit pás encore venu [...] a chaque nocturne de matines, une religieuse se leva, & s'étant gravement assise dans un Fouteuil, elle fit long discours à l'assemblée en Portugais corrompi, tel que le parlent les esclaves. Ce discours etoit un recit satirique des intrigues galantes des officiers de la cour du viceroi. Maîtresse d'un chacun, & fit un détail de seus bonnes & mauvaises qualitez»⁴¹.

37 Carta de D. Pedro II enviada a Antônio Luis Gonçalves da Câmara Coutinho em 18 de março de 1690, p. 258.

38 Cf. Décio Freitas – *República de Palmares: pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII*. Alagoas: EDUFAL, 2004, p. 230.

39 O rigor que o desembargador usava no cumprimento das suas atribuições gerou fama que o precedia. Gregório de Mattos incluiu-o na Sátira intitulada “Ao mesmo retirando-se homiziado para o Carmo por ter noticia de hum decreto que veyo de sua majestade ao desembargador Antonio Rodrigues Banha para prender, os que havia na cidade com hábitos e foros falsos”. Disponível em http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/_documents/_formatted/0006-00965.html [consultado em 26/06/2013].

40 Cf. Antônio Luis Gonçalves da Câmara Coutinho – Carta para sua Majestade sobre as religiosas do Convento de Santa Clara, 19/06/1691. Apud João Adolfo Hansen – Pedra e Cal..., p. 551.

41 Le Gentil Barbinais – *Nouveau Voyage au tour Du monde par monsieur Le Gentil enrichi de plusieurs plans vives & perspectives des principales vielles & ports du Péron, Chily, Bresil, & de la Chine avec une description d'le Empire de La Chine beaucoup plus ample & plus circonstanciée que celles qui ont partires jusqu'a pretende ou il est traite des mouers, religion, politique, éducation & commerce*

De acordo com o relato de Barbinais, a missa realizada na igreja do Desterro mais parecia um convescote do que uma cerimônia litúrgica. O espírito festivo do convento, determinado pelo discurso satírico das religiosas e pelo namoro mantido entre as freiras e os oficiais da corte do vice-rei eram mesmo, ao que tudo indica, de domínio público e só escandalizou o estrangeiro. Estupefato com as cenas vistas e estarrecido ao saber que o sobrinho de Noronha de Albuquerque mantinha um amor platônico por uma das freiras, Barbinais fez questão de assegurar seu leitor da veracidade do relato: «... *Je sçai qu'il est assez difficile de croire que des femmes consacrées à Dieu par des vœux solennels, soient capables de commettre des excès semblables: il est pourtant vrai que j'ai vu se entendu réellement tout ce que je viens de vous décrire*»⁴².

As freiras baianas poderiam ser descritas como incorrigíveis se na contramão dos depoimentos de Barbinais, de Gregório de Mattos e das próprias autoridades civis, citados anteriormente, não sobressaísse, até mesmo pela exceção, a trajetória de uma freira nascida em Salvador no ano de 1665 e falecida entre os muros do Convento de Santa Clara do Desterro, no ano de 1715, com odor de santidade.

3. Pureza, virtude e humildade: o modelo de santidade barroca

A principal fonte sobre a trajetória de madre Sórora Vitória da Encarnação foi escrita pelo arcebispo Sebastião Monteiro da Vide (1643-1722), cinco anos após o falecimento da freira. Impresso em Roma e oferecido à madre abadessa e demais irmãs do Convento do Desterro, o relato hagiográfico foi composto para que servisse de espelho às almas religiosas. Em particular, às clarissas baianas porque, segundo o arcebispo no prólogo da obra:

«se qualquer exemplo estranho tem certa força oculta para inclinar a vontade à sua imitação é certo que muito mais eficaz se[ria] o exemplo doméstico de uma irmã e companheira que professando a mesma regra, vivendo nos mesmos claustros, habitando as mesmas celas, continuando o mesmo coro, sendo tão mimosa como todas, tanto se soube singularizar no exercício das virtudes. Nas quais [conclui Monteiro da Vide] esperamos a imitem as almas puras e angélicas de tantas verdadeiras filhas da gloriosa Santa Clara»⁴³.

Além de promover o arcebispado da Bahia no âmbito das Américas a partir de uma santa nativa⁴⁴, a produção da obra de Sebastião Monteiro da Vide foi presidida por

des peuples de ce Empire. Tomo III. Paris: Chez Flahault / Librairie Quay de Augustins du Cote Du Pont S Michel, au Roi de Portugal, 1727, p. 206-207. Disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5510888k/f3.zoom> [consultado em 26/06/2013].

42 Le Gentil Barbinais – *Nouveau Voyage au tour Du monde...*, p. 211.

43 Sebastião Monteiro da Vide – *História da Vida e Morte da Madre Sórora Victoria da Encarnação, religiosa professa no Convento de Santa Clara do Desterro da Cidade da Bahia, escreve o arcebispo de D. Sebastião Monteiro da Vide para a reverenda madre abadessa e religiosas do mesmo convento*. Roma: Na estamperia de Joan Francisco Chacras, 1720.

44 Cf. Evergton Sales Souza – O Lume da Rosa e de seus Espinhos. In Bruno Feitler; Evergton Sales Souza – *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 61-84.

outra intenção. Assim informam a mensagem transcrita acima, que consta do prólogo da obra, a correspondência entre o rei D. Pedro II e o governador do Estado do Brasil, e as imagens do convento registradas por Gregório de Matos e Le Gentil Barbinais. A considerar todas essas fontes, a *História da Vida e Morte da Madre Sórora Victoria da Encarnação* tinha, outrossim, um propósito local. O arcebispo tinha a espinhosa missão de regenerar a imagem do Convento do Desterro e de transformar os hábitos vigentes no primeiro convento da colônia, demonstrando assim que sua atuação à frente do arcebispado lograra êxito. Responsável pela organização, em 1707, do primeiro grande sínodo episcopal realizado na colônia, Monteiro da Vide liderou um processo de organização da malha eclesiástica colonial ao promulgar as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. A iniciativa, encorajada pela Coroa, naturalmente, visava fixar leis e regras claras para a expressão da devoção católica, mas também que mediassem as relações entre a população e o clero, nem sempre senhor de um comportamento isento de mácula⁴⁵. Seria, portanto, de estranhar que não tomasse qualquer medida para alterar a fama e estilo de vida das clarissas do Desterro. Sobretudo, porque em meio a um ambiente tão hostil à santidade, uma freira tornou-se célebre por sua pureza doutrinal, virtude heróica, milagres e obediência à regra franciscana, ingredientes fundamentais ao conceito de santidade naqueles dias⁴⁶.

Segundo o arcebispo, Madre Vitória nascera em uma família nobre, de firmes princípios morais. Seus pais tiveram cinco filhos, «um varão e quatro fêmeas». Mas apenas duas meninas haviam sobrevivido: Vitória e sua irmã mais velha, Maria da Conceição. Conta o clérigo que as irmãs foram criadas com tal devoção e recolhimento, que a morada onde viviam mais parecia a clausura de freiras capuchas⁴⁷.

Apesar de ter sido criada com todo o recato, Vitória manifestara sempre grande insatisfação quando o pai revelava sua intenção de conduzi-la à vida religiosa. Pouco adiantaram os aconselhamentos do padre jesuíta seu confessor. Segundo Monteiro da Vide, uma sucessão de sonhos de inspiração divina ter-lhe-ia mudado a disposição. De início, o menino Jesus, acompanhado da Virgem, aparecia-lhe durante o sono oferecendo-lhe flores perfumadas e revelando que ela mesmo as poderia colher no Campo do Desterro. Depois, os sonhos passaram a assombrá-la. Certa noite – revela Monteiro da Vide – Vitória viu-se em sonho numa grande nau com bastantes passageiros. Enquanto alguns, sentados sobre uma coberta, apreciavam a brisa do mar, outros sob a mesma coberta sentavam-se em uma água escura e fétida. Interrogando-se

45 Cf. Bruno Feitler; Evergton Sales Souza – Uma difícil tridentização: concílios provinciais e sínodos na América Portuguesa. In Sebastião Monteiro da Vide – *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 36-42.

46 Cf. Donald Weinstein; Rudolph M. Bell – *Saints & Society: the two worlds of western Christendom (1000-1700)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, p. 141-165.

47 Cf. Sebastião Monteiro da Vide – *História da Vida e Morte da Madre Sórora Victoria da Encarnação, religiosa professa no Convento de Santa Clara do Desterro da Cidade da Bahia...*, p. 10. Para evitar uma sucessão de notas, passo a cita a referência à obra entre parêntesis no corpo do texto.

sobre a razão de sortes tão diferentes, Vitória obteve a resposta de seu anjo da guarda. O primeiro grupo eram os religiosos, alegres e contentes pela paz; o segundo, eram os mundanos que, engolfados no turvo e mal cheiroso lodo de suas culpas, submergiam no mar da morte.

O medo da morte eterna provocou, segundo o hagiógrafo de Vitória, uma transformação que surpreendeu o pai da heroína. Assim, em 29 de setembro de 1686, ela ingressou, em companhia de sua irmã, no Convento de Santa Clara do Desterro, onde viveria toda sua vida com «elevado e agigantado espírito» (p. 18).

De acordo com Monteiro da Vide, Vitória encarou desde cedo a vida religiosa com tremenda modéstia. Servia os ofícios humildes da religião, como se fosse uma criada. «Alimpava os canos recolhendo deles o lodo com as próprias mãos, tão contente e alegre como se nunca em sua vida tivesse visto maiores limpezas» (p. 22). Solícita, levantava-se de madrugada para ajudar as moças na cozinha; humilde, servia-se e comia em companhia dos mais simples e até com os brutos usava da mesma modéstia. Certa ocasião – diz o arcebispo – foi encontrada na cozinha comendo com um cão em um mesmo prato. (p. 23). Paciente, reagia com grande serenidade às injustiças ou afrontas de criadas ou escravas insolentes (p. 26). Quando indagada por outra irmã de hábito porque não reagia, respondia que nunca o faria, assim como Cristo não o fizera.

A obsessão em seguir à risca Cristo Jesus completava-se com os pesados exercícios de mortificação que se impunha. Jejuava no Advento, na Quaresma, nas vigílias dos santos, da Virgem, todas as sextas-feiras do ano, além de passar três dias da semana a pão e água. Imitava a Jesus também em seu calvário (p. 28). Às sextas-feiras, corria de noite a via-sacra com uma pesada cruz às costas e portando uma coroa de espinhos na cabeça, em cada uma das estações a que chegava tomava uma larga disciplina, que muitas vezes durava mais de meia hora. No fim – narra Monteiro da Vide – descarregava no próprio rosto um chuveiro de bofetadas tão cruéis que inchavam e denegriam sua face (p. 29). No dia seguinte, ocultava os efeitos de tão duras provas, fingindo dor de dentes e usando um lenço à volta do rosto, que servia para encobrir os hematomas. As provas de mortificação de Madre Vitória eram tão graves que, certa vez, foi preciso cair as paredes do coro, pois no dia da circuncisão do Senhor achou-se nele tanta quantidade de sangue que as nódoas não saíram com a lavagem do local (p. 30). Depois do ocorrido, passou a lavar ela mesma o coro após submeter-se a estas disciplinas.

Definida por seu hagiógrafo como uma figura de grande humildade, sem qualquer nesga de orgulho, madre Vitória da Encarnação não expunha seus instrumentos de auto-flagelação. Após sua morte – revela o arcebispo – viu-se que usava vários gêneros de disciplina: fios com pontas molestíssimas, cordas de viola e de couro cru, cilícios, tenazes de ferro... (p. 33). Madre Vitória também dormia pouco, numa cama dura, e recusava qualquer entretenimento. Algumas vezes, no meio da madrugada, após percorrer sua via-sacra pelo claustro baixo se prostrava no cemitério sobre as sepulturas.

Ali gastava grande parte do seu tempo, chorando e soluçando com a lembrança da morte que havia de vir. Para lembrar a finitude da vida terrena, mantinha várias caveiras em sua cela, inclusive, a de seu próprio pai (p. 35).

Vigilante com sua salvação, Madre Vitória estava, no entanto, sempre pronta a organizar atos religiosos para os vivos. Segundo Monteiro da Vide, em 1693, quando se deu na Bahia uma epidemia de bicha e os jesuítas organizaram em honra ao Santíssimo Sacramento uma adoração perpétua, Madre Vitória era das mais devotas. Certa noite, relata o arcebispo, vira em sonho Cristo Senhor com a cruz as costas, que lhe dizia: «segue esposa minha os meus passos» (p. 43). Desta visão ou sonho – revela Monteiro da Vide – nasceu o costume da procissão dos Passos no Convento do Desterro, que se perpetuou na tradição baiana. Para abrigar a imagem do senhor morto que saía no cortejo religioso, Madre Vitória recolheu esmolas para erguer uma capela, que transformou numa espécie de Monte Calvário local.

Diante de seu insaciável desejo de mortificar-se, em todas as sextas-feiras da Quaresma, Madre Vitória inventava uma nova penitência. Um dia correu os passos levando na boca a canela de um defunto ainda fresca e fétida, o que a fez babar durante oito dias seguidos. (p. 51) Em sua incessante tentativa de domesticar a morte, Madre Vitória desenvolveu especial devoção pelas almas do purgatório, que acabou por aproximá-la do mundo dos mortos. Afirma o arcebispo que a freira intercedeu mais de uma vez para atender pedidos de almas penadas, desenvolvendo, inclusive, a capacidade de conversar com elas e de deparar objetos e pessoas perdidas com o auxílio das benditas almas, que chamava de suas amigas. (p. 69) Segundo seu biógrafo, Deus brindara com o dom da profecia aqueles que tinham especial devoção pelas almas do purgatório. Desta feita, a intimidade com o mundo além-túmulo fez com que madre Vitória prenunciasse a própria morte. Antes, porém, curou vários escravos das freiras do convento, dispensando-lhes especial atenção e carinho (p. 93), doou toda a mobília e pertences aos pobres, restando-lhe apenas o hábito.

Madre Vitória faleceu às 3 horas do dia 19 de junho de 1715, aos 54 anos. «Vivera na religião por 28 anos, 9 meses e 20 dias exemplarmente» (p. 128). Imediatamente após o passamento, seu corpo passou a exalar tão maravilhosa fragância que antes de se entrar na cela onde se encontrava era possível percebê-la. Até suas mãos, grosseiras de tanto trabalho, estavam brancas, delicadas e sensíveis. Quando a notícia se espalhou pela cidade da Bahia uma multidão acorreu ao convento para despedir-se. A proximidade com seu corpo santo, excepcional, curou os achaques de muitos que já a tinham por santa (p. 133).

No limite desta descrição, pode-se afirmar que os elementos que compõem o relato hagiográfico de Monteiro da Vide sobre Madre Vitória obedecem fielmente a estrutura narrativa das vidas de santos. Composta em geral por cinco elementos:

1. O herói ou heroína recusa-se ou é impedido de aceitar o cristianismo ou de ingressar em uma ordem religiosa.
2. Algum fenômeno miraculoso ou experiência mística muda-lhes a opinião ou a de seus oponentes.
3. Sua vida a serviço do cristianismo, no claustro ou na rua, é marcada por atos extremados de caridade, humildade, desprezo aos bens materiais e devoção a Deus.
4. A morte do herói ou da heroína é anunciada por anjos ou alguma visão santa.
5. O corpo do santo apresenta odores de santidade e revela propriedades taumatúrgicas.

O padrão de relato hagiográfico usado por Monteiro da Vide definiu-se ainda no IV Concílio de Latrão (1215), quando a canonização passou a ser concedida apenas àqueles que viveram uma vida de milagres, mas milagres com méritos, capazes de serem reunidos e comprovados em um dossiê que demonstrasse sua capacidade de ingressar na elite de mortos criada pelo catolicismo⁴⁸. Ressalte-se, porém, que a história da santidade relaciona-se diretamente com as demandas sociais de cada conjuntura. Se no início da história do cristianismo, ser santo era apenas ser cristão, com o passar dos séculos o conceito de santidade sofreu alterações, obedecendo a outras exigências.

Na Antiguidade Tardia, quando o cristianismo era perseguido pelas autoridades romanas e os cristãos encontravam-se nas catacumbas para pregar e ouvir o Evangelho, apenas os que morriam como mártires em defesa da fé mereciam o título. Nos dias em que o cristianismo deixou de ser alvo de perseguições e foi preciso erguer a Igreja, estruturá-la, hierarquizá-la e pensar seu lugar no mundo entre os pagãos, os bispos e os Padres da Igreja passaram a receber o título de santo. Quando sobreviver às ruínas do Império Romano do Ocidente, adaptando-se à nova ordem política e social da Idade Média tornou-se o grande desafio da Igreja, reis e rainhas foram objeto de canonização por terem estimulado a conversão de seus súbditos ao cristianismo e por defendê-lo com suas armas. No tempo em que a Europa, ruralizada pelas invasões germânicas, fez dos mosteiros o principal ponto de referência espiritual da sociedade e o clero afirmou-se como a primeira das ordens medievais, os monges, em particular, tocaram a santidade. No alvorecer da época moderna, a crise provocada pela Reforma Protestante levou a Igreja a reafirmar a importância missionária e doutrinária do clero católico e, salvo exceções, a santidade passou a ser um atributo dos religiosos e religiosas⁴⁹.

48 Cf. André Vauchez – O Santo. In Jacques Le Goff (org.) – *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989; André Vauchez – *La Espiritualidad del Occidente Medieval*. Madrid: Cátedra, 1985, p. 109-120.

49 Cf. Stephen Wilson, et al. – *Saints and their cults*. London: Cambridge University Press, 1983; Rudolph Bell; Donald Weinstein – *Saints & Society*, 1982.

Se dependesse apenas de Sebastião Monteiro da Vide, Madre Vitória certamente ingressaria neste panteão. Grande conhecedor da matéria, o arcebispo seguiu muito fielmente a receita hagiográfica, destacando a entrega desmedida da freira aos exercícios de mortificação, a vida simples e despojada de qualquer ostentação, a disponibilidade em exercer os ofícios humildes da religião e sua devoção às entidades católicas. Madre Vitória tornou-se assim a encarnação viva dos preceitos que compunham a regra das clarissas. Sua hagiografia obedece rigorosamente ao modelo de santidade monástica tridentino, que valorizava o livre arbítrio e obtenção da salvação através das obras pias.

4. Considerações finais

A história da santidade na América portuguesa foi profundamente vinculada pela marca indelével da limpeza de sangue, mesmo após a revogação legal destes princípios sociais pelo Marquês de Pombal, em 1773. Decalcada em um conceito arbitrário, de natureza restritiva, excludente e racista, a santidade foi formalmente destinada às mulheres brancas, reafirmando a superioridade da elite colonial e desprezando solenemente as vocações religiosas dos grupos subalternos. O descaso imputado à espiritualidade de mulheres pardas contribuiu para reafirmar o papel dúbio dos conventos, cuja principal função, na altura, era mesmo a de sustentar o equilíbrio dos arranjos familiares que conformavam a sociedade na metrópole e na colônia. Os recolhimentos constituíram, neste contexto, uma alternativa viável para as mulheres interessadas na vida conventual, mas rejeitadas pelas ordens religiosas. Tornaram-se, por conseguinte, o espaço preferencial das jovens mestiças com verdadeira inclinação para a vida contemplativa.

A busca de certas mulheres pela santidade desafiou em alguns casos o clima cortesão dos conventos, sujeito ao assédio dos freiráticos. Madre Vitória da Encarnação faz parte deste rol seleto de religiosas. Desprezou as tentações mundanas, o orgulho inerente ao segmento social de origem e a própria condição humana. Insistiu, pelo contrário, em imitar as dores do Cristo injuriado, ensaiou seus gestos de compaixão e tentou reviver seus passos rumo ao calvário. Mas reconhecer oficialmente a santidade de uma freira baiana em pleno século XVIII seria admitir alguma equivalência entre as terras e gentes da Cristandade, marcada, naqueles dias, por profundas diferenças.

O entrave provocado pelas discrepâncias sociais e particularidades étnicas reforçou a disparidade entre o propósito inicial dos conventos e a função social assumida na época moderna. Engendrou um conjunto de reações que oscilaram entre a crítica velada do arcebispo, a sátira do poeta e a repressão do rei. Imbuído da difícil tarefa de organizar a vida religiosa no arcebispado da Bahia, o representante máximo do clero na América portuguesa buscava manter firmes os preceitos e práticas da fé católica, nos espaços refratários ao cumprimento das normas eclesásticas. Embora ciente do cotidiano

conventual no reino e na colônia, ao monarca cabia, naturalmente, referendar o discurso oficial da Igreja, aliada importantíssima na manutenção da empresa colonizadora, ainda que os próprios representantes régios freqüentassem os convescotes conventuais. À margem dos poderes estabelecidos, a voz do poeta denunciava as hipocrisias sociais, apontando sem constrangimento as contradições vividas pelo trono e o altar, cujas autoridades eram personificações das elites metropolitana e colonial.

A despeito das propriedades inerentes ao estilo, à linguagem e ao lugar de produção desses discursos, eles formaram um conjunto de vozes concertadas no que tange à atribuição das responsabilidades dos desmandos conventuais. Todos responsabilizavam sobretudo as freiras pelo comportamento inadequado à vida religiosa, desconsiderando que muitas ingressavam no claustro sem vocação, apenas para suprir carências financeiras ou garantir os direitos do varão primogênito. Olvidavam, portanto, que os conventos eram um produto da sociedade que haviam herdado e que ajudavam a manter e a moldar.